毎田周一における「化身土文類」理解——「三願転入」観を中心として——

近藤義行

序論

親鸞思想研究のなかで、その利他思想の位置づけや、その特徴の全体像はいまだ十分に明確になっているとはいいがたい。[1] 近年、真宗の利他思想について「問い直し」をしようとする研究が見られるようになってきたことはその証左であるといえよう。[2] 親鸞思想と自利利他双修を理念とする大乗菩薩道との関連は、「他力向下門的な浄土門的法蔵菩薩道」として先人によって論究されてきた。[3] 人間を罪悪的存在[4]と凝視する親鸞（一一七三―一二六二）の思想の上で、利他行は法蔵菩薩・阿弥陀如来の利他行として把握される。[5]

真宗研究において、利他についてはこれまで、本願力回向との関わりを中心に多くの研究蓄積がある。[6]『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）「教巻」冒頭には、

> 謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり[7]

と、顕される。浄土真宗においては、基本的には往相回向が自利であり、還相回向が利他として、教法の中に、自利即利他の大乗仏教の原理が見いだせることが指摘される。[8]

『教行信証』研究に絞れば、回向との関わりから、自利利他の問題に関しては教巻、行巻、信巻、証巻に着目した豊かな研究蓄積がある。一方で、方便の巻とされる「化身土文類」（以下「化身土巻」[9]）と利他との関わりについては充分に研究されてきたとはいいがたい。[10] 親鸞の上で、真実五巻の中に説かれる本願力回向に救済の論理の中心があることは言を俟たない。他方、親鸞は「真仏土巻」で、「真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり」[11]と、「化身土巻」に取りあげられる仮の仏土も如来の大悲心に酬報したものであると述べている。そして、「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す」[12]と、真仮を分判する必要性が説かれている。またこれは、先人が指摘するように「真が仮として私たちの迷いの世界にはたらく大悲の恩徳」を知ることの重要性を説く言葉でもある。[13] 親鸞は「化身土巻」に、「仮令の誓願まことに由あるかな。仮門の教、欣慕の釈、これ

いよいよあきらかなり[14]」と示し、仮門[15]が施設されていることに仏の慈悲を仰いでいる。また「果遂の誓、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり[16]」と、「果遂の誓[17]」の徳を讃えている。このように、「化身土巻」にも如来の教化・利他を仰ぐ表現が見られる。親鸞浄土教における利他思想の特徴を考察する際には、「化身土巻」に説示される慈悲・利他に関わる問題についても視野に入れて研究することも意義のあることであろう。先行研究で注意されているように、親鸞が第十九願の念仏や第二十願の念仏を勧める意図がなかったのは、『教行信証』を読めば明らかである[18]。筆者の意図は、そうした注意点を踏まえた上で、「化身土巻」と利他の関係性について考察することで、親鸞浄土教における利他思想の豊饒性の一端を明らかにすることにある。

このような課題意識に立つとき、親鸞思想に深い関心を持った、近代の仏教思想家である毎田周一（一九〇六―一九六七）の『教行信証』の構成理解が、「化身土巻」と「慈悲」・「利他」との関りを考える上で重要な知見を与えてくれることを指摘したい。毎田は、「教行信証の慈悲の展開は、証の巻の半ばから始まって、この化身土に終る。如来の慈悲の極みが、化身土に描き出されているのである[19]」と述べるのである。

毎田は、『教行信証』の構成を、教・行・信・証（証巻の前半）と「証巻」後半から真仏土・化身土までという大きく二つの展開として捉える。毎田は、如来の大悲は「証巻」から展開して真仏土となり、さらに化身土において極まりに達すると説示する[20]。

毎田は、如来の教化が具体的に現実を生きる人間にはたらく相が「方便化身土」であると解釈する。毎田は、右のような「化身土」理解に基づいた上で、如来の教化が具体的に衆生に届いてはたらく道行きが、「三願転入の文」に描写されていると受け止めていると考えられる。こうした『教行信証』の読み方は、これまでの教学の歴史の中で一般的なものとはいい難い[21]。しかし、毎田のような読み方も可能とするような奥行きを、『教行信証』というテキストの中に見つめていくことも可能なのではないだろうか。

本論では、毎田が「化身土巻」をどのように解釈したのかを考察する。ただし、その全体をおさえることは難しいため、本論では毎田の「三願転入」観を中心に窺いたい。そのことを通して、毎田が如来の慈悲をどのように「化身土巻」に確かめていったのかを考察する。

一　毎田周一と『教行信証』の構成理解

一―一　毎田周一について

最初に、毎田周一[22]について若干確認しておきたい[23]。毎田は在野の念仏者であり、暁烏敏（一八七七―一九四五）によって真宗の教えに出会い、京都帝国大学で西田幾多郎（一八七〇―一九四五）に哲学を学んだ[24]。毎田は親鸞思想に基づいた教育論を展開し、長野県の教育界に影響を与えたことが知られている[25]。田中健一は毎田の求道

について以下のようにまとめている。

> 暁烏師によって宗教のいのちに触れた先生は、西田博士から真理探究の姿勢を学ばれた。先生は後年西田博士の哲学概念を自家薬籠中のものとされ、これをご自身の言葉として自在に駆使されるに到る。[26]

マイケル・コンウェイは、毎田の思想は、一貫して「自覚」と「内省」を重視する、と述べている。[27]また、その「自覚」は単に自身を知ることに止まらず、自我の問題を徹底的に知り、無我に徹することであったとまとめている。毎田は、経典や先人のテキストを解釈しつつ、それらを鏡としながら、「自覚」と「内省」を恩師の西田幾多郎から学んだ哲学用語を駆使しながら描写した。そこには、苦悩を克服するための、自我の洞察と懺悔が通底している。毎田は教えによる目覚め、自己自身の「極重悪人」という「自覚」こそが信仰の中心と見て、対象論理的に自己の外に問題を見るありかたを「学者的傍観」[28]として批判していく。[29]「対象論理」とは、宗教を自己の外に立て、外から眺めるような態度のことである。それは自己と世界を相互に対立するものと考える二元論的な見方である。[30]

毎田は、「学問」と「信仰」は違うと度々述べている。[31]しかし、毎田は膨大な量の経、論、釈等の解釈書や仏教詩を残している。毎田は、自分の執筆もまた「小賢しい」「哲学的解剖」だと述べている。[32]毎田にとっては、自身の執筆もまた懺悔の営みだったようである。自己否定が念仏を媒介とした肯定へと転じつつ、その否定が動的に続いていくことによって、肯定が新たに否定され、日々新たに学ぶことの大切さが主張されていく。テキストを通じて、徹底的な主体的「内省」を読み込んでいく姿勢は毎田の著作に一貫している。一方で、毎田の著作に対しては、「独りよがりな隠遁的世界観」[33]などの批判もある。

一―二　毎田における懺悔思想

毎田の思想の特徴の一つは懺悔の重視にある。毎田は人間の理性の限界を認め、自己の理性の否定、自己否定的懺悔を通してのみ信仰に至ると繰り返し述べている。毎田は、親鸞の上でいう「二種深信」の一つ、「機の深信」に相応する形で懺悔を捉えている。それは親鸞同様に「滅罪」としての懺悔ではない。懺悔は他力の信心に裏付けられているものでなければならないとする。

> 法の深信が私達に機の深信あらしめるのである。私達にかの懺悔の出るのも、実は既に如来の智慧の光明に包摂されていたからである。[34]

毎田は、懺悔の前に仏の智慧（法）がはたらいており、仏の智慧に照破せられて、自己の真相が明らかになるという。[35]これは親鸞の

他力の思想に基づく。

宗教的救済には、自己の計らいや知性は何ら役に立たない。浄土真宗では、人間が行う修行や精神修養は全て煩悩に汚染された行為であるとして廃し、人は阿弥陀如来の願力（他力）によってのみ救われると説かれる[36]。南無阿弥陀仏の救済とは、自己の道徳的行為や、心理的な態度などに関わりのない、他力の信によるものだと毎田は捉える。

毎田は、自己の全体が打ち捨てられ、自己肯定が完全に破壊される「絶対否定」を通して他力の信が与えられるとする。この体験を懺悔というのである[37]。

毎田にとって懺悔とは、自己の在り方の全体に対する目醒めである[38]。自己が煩悩の塊でしかないとして投げ出される瞬間に、如来に摂取されるのであり、「懺悔即救済」と語る[39]。懺悔によって自己の全身を投げ出し跪くとき、何等の価値判断を加えずに、自己の愚かさをもそのまま見つめていくような自由の境地を味わうという[40]。ここに、毎田救いの受け止めがある。

一―三　毎田の『教行信証』の構成理解

ここで『教行信証』六巻の構成理解について、確かめておきたい。毎田は、真実五巻、方便一巻という構成把握と異なる受け止めをしている。このことが毎田の化身土観や利他観の特徴を導く鍵になっていると考えられる。

従来、多くの研究で『教行信証』の構成は、真実五巻と、方便一巻として捉えられてきた[41]。つまり、「教巻」、「行巻」、「信巻」、「証巻」、「真仏土巻」を真実の巻に配当し、第六巻「化身土巻」を方便の巻と配当する構成理解である。この構成理解は「真仮科」といわれる[42]。これは本願寺派の学僧智暹が『教行信証文類樹心録』（以下『樹心録』）に顕したもので、以降の構成理解の基本的なものとなっていった[43]。

次に、毎田の『教行信証』の構成理解について窺いたい。毎田は「教行信証六軸」という論考で、

一、教……自覚
二、行……行為
三、信……直観
四、証……真理
五、真仏土……真理の世界
六、化身土……歴史的社会

という、独特な構成理解を開陳している[44]。毎田は、証巻の中間で、『教行信証』の叙述は「往相から還相に転ずる」とする。つまり、「二に還相の回向と言うは、即ち是れ利他教化地の益なり。則ち是れ必至補処之願より出でたり[45]」の前後で『教行信証』は二分されるというのである[46]。

前半は、往相回向を教・行・信・証と展開したものであり、これ以降の後半は、化身土巻の終わりまで、すべて還相回向を展開したものだとする。

そして「真仏土巻」、「化身土巻」は共に、如来の智慧と慈悲から現出したもの（還相回向）とされるのであるが、それぞれが仏土でありながら別のはたらきを示すというのである。

真仏土を毎田は、光明無量の願、寿命無量の願により形成せられた国土であり、「まさしく私達が往生を願ふ浄土とは、かくのごとき世界である」[47]と述べる。阿弥陀仏が智慧と慈悲を以てその国土を形成したという。さらに毎田は次のように述べている。

> 還相回向とは衆生の摂取である。還相回向の世界は衆生界である。利他教化地といはれた所以である。だから土とは衆生（界）のことである。何故なら如来にとって、その（仏）国土とは衆生（界）の外にないからである。そこで真仏土とは、証の衆生を含める具体化である。涅槃界の具体相である。如何にして具体化したか。還相回向によって、如来が衆生と一体となられしが故にである。……還相に到って始めて衆生界に、浄土が実現されるのである。……私達の思議を超えた智慧の人格化としての自覚者が、その仏である。従ってその土は、その仏の智慧に光被せられたる衆生界である。それは単なる此の現実界ではなく、如来の絶対の智慧に転換されたる、全く意味を意にせる衆生界である。これを無量光明土といふ。ここに光といひ光明といふは智慧の象徴である。[48]

毎田は、「如来の願」は、真理の自覚的・生命的・人格的な作用であり、その作用が及ばされてゆく対象は衆生であり、地上世界であるという。その作用の結果は常に現実の衆生の上にはたらいており、結果が顕われるのも衆生の上である。これが阿弥陀仏のはたらきが展開されている衆生界（土）なのだという。如来の願が衆生（現実世界）にはたらいているという意味において、仏の智慧に転換した現実世界を真仏土と見つめていくのである。

だが、仏の智慧に基づけば、この世界は法のはたらく真理の世界といえたとしても、衆生からみれば現実は穢土としか受け止めることはできない。そこで、還相回向において如来の慈悲は「化身土」として展開するというのである。

化身土の巻は煩悩具足のものが教化を受けて、苦悩を解脱せしめられ行く現実の歴史社会のことである。そこに自力の煩悩が渦を巻いている。そこに倫理的な自力の妄執もあり、「外教邪偽の異執」即ち迷信もある。これが詳しく分析されて、やがて自力が粉砕され、苦悩が解脱せしめられて行くことが詳しく叙述されている。……如来の慈悲が、私達の肌に触れるように、惻々と感ぜられる巻がこの化身土である。[49]

人間世界は煩悩や倫理的な妄執が渦巻いている、その衆生を苦悩からの解放に導くためには、如来の慈悲が私たちの知の体系や道徳観に沿って展開する必要がある。それが化身土だというのである。[50] 毎田が還相回向と仏身仏土の関りを述べる背景に、『教行信証』「証巻」の言葉がある。

> 弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。[51]

ここには、阿弥陀如来が如より来生して、報、応、化などの様々な身となって現れると述べられている。毎田はこれを「還相回向」を示す文として受け止める。[52] 毎田は、真如は動的であり、固定を許さないとする。[53] 有限の相をとって現れ、無限な動性を持つのが「如」であるという。[54] この無限が「世界」ともなり現生に来生する。[55]

> 弥陀如来は、如より来生して、報応化種々の身を示し現したまふなりとは、この現実の世界を「真実証」の世界とする証の巻の核心の一句なのである。この現実を浄土とするといふやうなことは、耳驚かすことであるかもしれない。しかし如来はそこに報応化種々の身を示現したまふなりといはれているではないか。……現実を真理の国とすることは、逆対応的にさうなのである。逆対応といふためには、自己が自己を維持して、前に如来を見るのではなく、逆に背後から私達が如来によって摑まれてしまっているのであると、驚愕的に覚醒せねばならないのである。この逆対応の自覚を通じてのみ、現実を真実証の世界とすることが出来るのである。[56]

毎田は、如が真仏土となり、さらには化身土となり衆生を教化すると受け止めていくのである。

一―四　三願転入について

毎田の「化身土巻」理解、「三願転入」観を窺う前に、いわゆる「三願転入の文」を確認しておきたい。[57] 親鸞は、「化身土巻」に、次のように述べている。

> 愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勧化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるにいまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、まことに由あるかな。[58]

この文章は、真宗学の伝統において「三願転入の文」と呼ばれてきた。仮門から真門に回入して、さらに、真門を出て、選択の願海

に転入したことが説かれている。『無量寿経』（以下『大経』）に説示される、誓願の中、方便の願である第十九願、第二十願の段階を経て、真実の願である第十八願へと信仰が深化していった過程が示されている。この文章の意味を以下で確認しておきたい。[59]

愚禿釈の親鸞は論主の解釈を仰ぎ、宗師、祖師方の導きにより、久しく、さまざまな行や善を修める方便の要門を出て、長く双樹林下往生（親鸞は、双樹林下往生を『大経』第十九願に誓われる諸行による方便化土への往生と位置付けている。これを観経往生ともいう。釈尊の入滅の場である沙羅双樹の下ということで、人間が理想とする往生を象徴する。しかし親鸞はこれを仮の国土であるとする）から離れた。そして、自力念仏を修める方便の真門に入って、ひたすら難思往生（親鸞は難思往生を第二十願に誓われる自力の力で本願の念仏を修めることによって得られる仮土への往生と位置付けた。これはあくまで真実ではなく方便の仮土である）を願う心をおこした。しかし、いまその方便の真門からも出て、第十八願によって誓われている選択本願の真実の願海に転じ入った。速やかに難思往生を願う自力の心を離れ、難思議往生を遂げようとするのである。必ず本願他力の真実に入らせようと果遂の誓い（第二十願）が建てられたのはまことに意味深いことである。おおよそ、以上のような意味である。[60]

二　毎田周一の「化身土巻」理解と「三願転入」観

二―一　慈悲・本願・方便の構造

毎田の化身土巻の理解について窺う前に、毎田の方便理解について確認しておきたい。

毎田は、本願、方便とは何かということについて次のように述べている。

> 自覚の事実が私達にとって根本的・始原的事実であるとすれば、そこに逆対応して現れる阿弥陀如来の人格性に於いて感得される……それは弥陀の本願といふことである。本願あるひは願といふことの理解は、人格的になされねばならない。……本願とは如来の慈悲に直接し直結するものである。慈悲を情的とすれば、これは意的である。感情より意志である。感情は人間生命の調和作用の直接的発現であらう。調和を快と不快と感じつつ、生命の調和作用を直接的に表現するのである。意志はこの不快を快にもたらさんとする、調和の実現への生命の発動である。これは行動となる。そして知性はこの行動への指針となる、これ方便である。方便とは知性のはたらきであり、智慧の発動である。このやうにして感情・意志・知性の系列が、生命の作用としての自然な発動の形式である。慈悲・本願・方便の系列が、そこへ対応する。人間の側に於ける感情・意志・知性の系列に

逆対応する如来のそれは慈悲・本願・方便である。[61]

毎田は、阿弥陀如来の慈悲から、本願、方便の起こる理路を、人格的に、つまり人間の心理構造に沿って分析している。慈悲は如来の感情である。そして、人間において感情から意志が生まれる。如来の場合はその意志に当たるのが本願であるという。そして、人間の場合、意志に知性がはたらいて行動となるといい、如来にとっては、人間における知性が方便だという理解を述べている。このように、如来の慈悲・本願・方便は、それぞれ人間の側における感情・意志・知性に対応しているというのである。

対応といっても、逆対応の関係であるという。逆対応とは、毎田が西田から学んだ言葉である。喜多源典によれば逆対応とは「絶対者と人間というどこまでも相反するものが相互に相対立し断絶していながら、にもかかわらず相互に自己否定的に接している、という絶対者と人間との宗教的な関係（絶対矛盾的自己同一的関係）を言い表す述語」である。[62]普通に「対応」と言えば同じ性質のもの同士が互いに応じあうことである。これに対して、次元が異なるもの同士は対応することがないと普通は考えられる。しかし、西田は、神や如来（絶対者）と人との関係は普通の「対応」ではなく「逆対応」であるとした。神と人とは、ともに世界に内在するが、それぞれ存在の次元を異にしている。それを、人間の立場から見ると、神は人間を超越しているように見える。超越しているからこそ、人間にとって信仰の対象となる。この内在と超越との関係をあらわす言葉として、「逆対応」という言葉が用いられる。次元を異にするものは信仰や自覚を通じて結びつくのである、それを「逆対応」の関係という。毎田は、如来の慈悲と感情が「逆対応」し、本願と意志、方便と知性が「逆対応」の関係にあると見た。そして、阿弥陀如来は方便によって衆生を如来の本願へ、そして如来の慈悲へと摂取していくと毎田は考えたのだ。

毎田は、人間は対象論理の知性によって苦しむのであると述べた上で、

> 対象論理の知性なくしては、如来の慈悲と本願とに、人々を導入することはできない。かくして知性は（方便的に）欠くべからざるものである。[63]

と、説示する。知性があるからこそ、如来は方便を用いて人間を本願・慈悲へと導くことができる。このように毎田は、方便に大切な意義を見ているのである。そして、毎田は、化身土、さらには「三願転入」の意義を次のように述べていく。

> 慈悲・本願・方便の系列は必須である。方便こそ如来が衆生に同ぜられるのである。衆生の事とする知性の対象論理に一たび同ぜられて、そこから慈悲と本願へ導入せられるのである。方

便は要門である。そこから、真門へ、そして弘願門へといふ三願転入の順序がある。衆生そのものに同ぜられる要門、そこに機熟して名号を示される真門、そして遂に弘願門へといふのが、総じて如来の方便である。教行信証に方便化身土の巻のある所以である。……方便は慈悲に直結している。慈悲故にこそ方便は行ぜられるのである。慈悲・本願・方便の三位は一体である。[64]

衆生を導くためには如来においては、慈悲・本願・方便の系列を用いることが必須であるという。それは如来が、衆生の知性の対象論理に一旦は従おうとするからであるという。そして、方便から本願、慈悲へと衆生は導かれていく。このことが「化身土巻」に説かれているというのである。毎田は、方便に「取り付いていてはならない」とも述べている。[65]

二―二　毎田の方便化身土理解

毎田は、現実世界を浄土と見る場合がある。しかしそれは「自覚的表現の世界」[66]というように、あくまでも自覚の上でいえることである。毎田によれば、人間は人知や道徳心に捉われて、現実をありのままに受け止められない。「私達が、仏の世界に居ながらそれに気付いていないことを化身土」[67]というように、如来の摂化がはたらいていることに気づかないのである。その衆生の間違った現実の受け止めが「辺地・懈慢・疑城・胎宮」といわれる世界として象徴されている。毎田はこのように、人間の自力の心による「失」に対応した現実世界の姿を、化身土と理解することがある。[68]ただ毎田は、化身土を衆生の心が生み出す世界と理解していた訳ではない。化土もやはり如来の報土なのである。毎田は例えば、

「辺地」（懈慢・疑城・胎宮）も、真実報土の中に用意されているのである。親鸞は教行信証真仏土の巻にいって居られる。

「既に以て真仮皆是れ大悲の願海に酬報せり。故に知んぬ、報仏土なりといふことを」と。[69]

と述べており、化土が真実報土の中に用意されていると見ている。

一方、毎田には、別の化身土理解がある。それは、化身土を、如来が還相回向によって現実の衆生にはたらく教化の世界と捉える理解である。現実の穢土は「煩悩具足のものが教化を受けて、苦悩を解脱せしめられていく現実の歴史的社会」[70]だと領解するのである。

- 如来の力は刻々に私達に迫って来ている。何とかして人間に真実を直観せしめようとして、永遠の生命の働きかけは暫くも止むことは無い。人をして自ら永遠の生命として働いているのだといふ自覚あらしめんとして「大悲無倦常照我」である。この如来の側からは、悲願の世界、それが方便化身土である。この悲願を聖人は、十九・二〇の両願に見出されたのである。自ら

に働いて来たこの二つの願が、遂に自らをして十八願の選択の願海に帰せしめたといふことを、有名な三願転入の文に聖人は告白せられている。[71]

- 若しも土は真仏土のみといふことになれば、どうしてかの自力我執の強大な衆生が救はれることが出来るであらうか。……真仮が分かたれることこそ方便であり、慈悲であり、そこに「如来広大の恩徳」があるのである。恩徳は、恵みと衆生救済の働きである。……ここから次の化身土の巻に展開される、浄土真宗の底抜けの偉大さの中へ、私達は導き込まれるのである。自力的立場に迷執するものを、そのままに救ってゆくのである。これを「皆当往生」（皆当に往生すべし）といふ。ここに迄到って、私達の自力我執は徹底的に掃蕩し尽くされるのである。[72]

十九願・二十願が仮の願として、衆生にはたらきかける。そして、「懈慢界」は、懈怠・慢心の世界であるといい、そこには仏智疑惑、つまり不信がある。この不信が懺悔されない限り、真仏土への浄土往生はかなわないと毎田はいう。凡夫の上に、懺悔を起こさしめる為に如来に施設されたのが化身土であると毎田は受け止めていく。

人間が相対的な立場に陥り、そこで悪徳と汚穢とを重ねることなくしては、主体的、自覚的に絶対者に触れることが出来ないとすれば、濁世といふことも、穢悪といふことも如来の仕組まれたことである。即ち方便である。この世を「方便」化身土といふ所以である。如来の方便はこのやうに人間を相対に堕せしめる処にある。それを通ぜずしては、決して絶対に到り得ないからである。現実を方便化身土としてあらしめられる処にこそ、如来の「悲」願があるのである。一旦相対に陥らしめて、そこで苦悩せしめることなくしては、到底如来の絶対の胸へ帰入せしめることが出来ないといふ処にこそ、その悲しさがある。しかしこの悲しさは直ちに願に連なる。この悲しみそのものが願の内容であり、原動力であるからである。悲願とは、だから「悲しさの願ひ」である。悲しみを通ずることなくしては絶対の救ひへ到らしめることが出来ないといふ処に、悲願がある。悲は願の本質である。……悲痛こそ如来の現実である。そして現実は如来の現実である。これ方便化身土である。方便化身土は、まさしく如来の悲願の世界である。濁世の群萌、穢悪の含識に如来の悲願が刻刻に用きかけつつある世界をこそ方便化身土とはいふ。[73]

衆生が自覚的に絶対（本願）に触れるためには、人間が人知と道徳心によって相対的な立場に一旦は陥り、悪徳と汚穢とを経験しなければならないという。如来は方便としてあえて、衆生を相対に陥らせる。全ての衆生の上に刻々とはたらきかけている悲願がある。そうした現実の見方が毎田の方便化身土理解なのである。次に、毎

田の要門・真門理解を窺いたい。

二―三　毎田における十九願理解

毎田は、三願それぞれの立場を次のように解釈していく。

- 真は純一なる信の立場、知的立場をあらはし、仮は道徳的実践的、したがって自力的行為の立場をあらはす。前者は宗教的立場、後者は道徳的ないし道徳的宗教の立場を示す。……宗教そのものを示すものは、十八願、道徳のみの立場は十九願、道徳的宗教の立場は二十願である。[74]
- 人間の道徳心に触れるところの要門であって、それは方便の真実に導く仮りの施設を意味する。[75]

十八願は純粋な宗教的立場であり、信の立場である。そして、十九願は道徳の立場。そして、二十願は道徳的宗教の立場だという。そして、まず人間の道徳心に触れるように施設された仮の教えを「要門」と受け止めていくのである。

毎田にとって信仰とは、己の前に、対象論理的に如来を見ることではない。毎田は「逆に背後から私たちが如来によって摑まれてしまっているのであると、驚愕的に覚醒せねばならない」[76]と述べ、逆対応の自覚を通してのみ、現実を真実証の世界と感得することができるという。

毎田は、十九願の機である邪定聚の機は、対象論理的に仏を見る立場であるととらえていく。それは真理の立場、無我の立場ではないので「邪」というと毎田は解釈していく。

人間は自己を中心としてものを考えるのであり、すべて邪定聚の機であると毎田はいう。そして、衆生救済の大悲の本願は、衆生に同じることで、衆生において「至心発願」として発動する。この至心は、衆生の上には一生懸命、まじめに生きようという生き方となる。衆生における至心発願（十九願）は道心を発す、発心するということが人生の出発点だと毎田はいう。十九願を親鸞は「修諸功徳の願」とも呼ぶが、毎田はこれを「立派にやれ、しっかりやれ、まじめに生きよといふ誘引」[77]のことと受け止める。そして、その願の中には「阿弥陀如来、本誓願を発して、普く諸有海を化したまふ」[78]といはれるように、如来の悲願がはたらいているのである。「修諸功徳の願」は、私たちに「善」を為さしめることで、逆に善をできない己であることを知らしめるという。[79]

「要門釈」にある、「観経の定散の諸機は、極重悪人、ただ弥陀を称せよと勧励したまへるなり」[80]の文を受けて毎田は、観経の定散・諸善の教えは、「その一つだに完うし得ない私達の凡愚底下の自覚への導入のための方便教」[81]であるという。

「修諸功徳」は「私達の息の根を絶つための方便の教」であり、「私達の自力我慢の根性が、根底まで掃蕩し尽くされる」[82]重要なプロセスと毎田は受け止めていく。

二―四　毎田における二十願理解

十九願によって、「自力強情我慢の憍慢心の打砕かれ」[83]ることで、第二十願に回入する。二十願になると、超世を思うところに現在の生が定まる。この世を超えた世界を望むところに、新たな生活態度が決着する。その望みをかける国は名号の国であると毎田はいう。親鸞は二十願のことを「至心回向の願」と呼ぶが、それを受けて毎田は、要するに念仏することであり、心を真直ぐに真理の国へ向けることである。念仏して浄土に生まれると決するのだという。

この二十願に回入するまでを毎田は以下のように描写する。

今迄は世間の事しか考へられなかったものが、第十九願の寿終によって、遂にこの世を捨てて、この世を超えた真理の世界のあることに気付き、それに思ひを致し、係念定生するに到ったのである。まことに人生に於ける重要な変革である。……もはや現世的立場に腰を据えていることが出来なくなっているからである。真理の声を聞き、名号の世界としての真理の国あることを知り、そこへ思ひを係けるやうになったものは、単なる人生肯定の、人間社会あるのみといふ、いはゆるヒューマニズム、人間中心の立場には留まり得なくなるからである。現世を捨てて超世に向ふといふ……現実界に直接作用する第十九願、その第十九願の作用をうけて、更に現実界の人間を超世（浄土）に向かはしめる第二十願、そしてこの果遂の願によって、遂に第十八願に転入せしめられる過程、これが私達の具体的な救済の様相なのである。これが三願転入である。[84]

毎田の理解の上では、十九願までは現世的立場に生きているもので、ヒューマニズムの世界を生きるものである。しかし二十願に入れば、現世を超えた世界の方向に思いをかけるようになるというのである。

毎田は二十願から十八願の転入をどのように見つめているのだろうか。

第二十願から第十八願への転入は、なだらかな二十願の線をそのままに延長することによっては不可能であり、むしろ現実の絶対否定を媒介とせねばならない。単に真理の国へ向かうというその線を延ばすのではなく、この線が遮断され、この方向そのものが粉砕されねばならぬ。[85]

毎田は、二十願から十八願へは、理想の延長ではなく、自分が完全に否定され、自己が粉砕されるところにあるものだというのである。

親鸞は「三願転入の文」の直前に、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散

心雑するがゆゑに、出離その期なし。みづから流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、深く悲歎すべし。おほよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑに、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるゆゑに、報土に入ることなきなり。[86]

と、述べている。これを受け毎田は、「定散心雑はる」とは、定善・散善を思う心が脱落しないことであるという。それは「本願の嘉号を以て、己れが善根とする」ということである。最後の一点として名号に己れの善をつなごうとする。これが粉砕されることが、二十願から十八願への転入であるという。[87]

人間は浄土往生のための方法として名号を知る。しかし念仏に摑まろうとするのである。毎田は、「雑心とは、大小凡聖一切善悪、各助正間雑の心を以て名号を称念す」[88]を受けて、名号を他の助業との相対関係において行ずるありかたであるという。そしてまた、他の助業に心ひかれ、心が捉われており純一にならないという。[89]

さらに、「良に教は頓にして根は漸機なり、行は専にして心は間雑す」[90]を受けて、称名一つで救われると聴きながら、なお良し悪しを言い、倫理的な考えを脱することが出来ない者なのだという。[91]

また「定散専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す。是れを自力の専心と名くるなり」[92]を受けて、本願が善悪の人を簡ばないことを信じないことだという。このような人は、本願力が私たちの道徳的行為の背景の力になることを願うつまり、念仏をしていいことをしているつもりになってしまっているというのである。[93]

二十願は自力の念仏の在り方であり、その心はいまだ倫理的なものに捉われており、その捉われを脱することなくしては、自由はないと毎田はいう。しかし名号はやがてはこのような自力の念仏の人々をも転入させるというのである。自力の迷執を称名するものの中にもあることを気づかせるのが二十願であり、こうした人間の心にある我執を言い当ててくるのが二十願と毎田は見る。毎田は「一切の道徳的価値判断と、それによって行為せねばならぬといふ道徳的意思とが、捨てられるところに、初めて平常底の念仏は展開し来る」[94]という。

名号への執着はどのように捨てられうるのか。毎田は、「正に他力の悲願によるもの」[95]だという。

自力を以て自力を捨てるなどということは私達にはできない。そして毎田は、

> 称名の背景となるこの自力の迷執も、しかしこの名号の真理そのものの自覚的作用によって、遂に不可思議の転入を成就する[96]

と、述べる。名号そのものに自覚作用があるというのである。

真理そのものが迫って来るのである。自ら離れるのではない。名号そのものの真理が開顕されて、名号は執持すべからざるものと、その自力の手が、真理そのものによって断ち切られるのである。これ最後の一句、「果遂の誓、良に由有る哉」である。第二十願そのものが、私達に名号を執持せしめつつ、而もその執持の手を断ち切って、唯念仏のみ、名号のみ、名号の一人働きとなるのである。[97]

真理そのものが迫ってきて、自力の手が断ち切られる、必ず名号がその人を他力の念仏に導くという如来のはたらきがある。二十願が施設されたことの恩徳を、「果遂の誓、良に由有る哉」の一句に親鸞が仰いだと毎田は見る。

二―五　毎田における願海転入

毎田は、難思往生の段階では、まだ浄土を彼方に見て、そこへ往生してゆこうとする対象論理の立場を脱していないとする。よってその念仏は他力に任せたものではなく、念仏の力によって対照的に見られた浄土へ往生しようとしたものであったという。しかし、他力に打ちかませた念仏は、最早や彼方に対照的に浄土を見るのではないという。これが「難思議往生」の段階であり、このとき浄土は対照的に見られておらず、直下にあるという。

即ち私達の自覚の内奥を超えて、却って現在の自己をあらしめるものとしてある。現在の生そのままが浄土往生である。地獄一定といふことが、そのまま浄土一定といふことである。私はこれを「平常底」といふ。難思議往生には現在の味わひが濃いのである。改めて浄土へゆくまでもない。[98]

と、述べている。これはまるで、「唯心の浄土」のようにも思えるが、毎田は現実がそのまま浄土であると言っているのではない。毎田はあくまでも対象的に浄土を見ているのではないのである。如来摂化の事実がはたらいていることを内感することは現在においての体験であるという。[99]

二―六　毎田における真仮の願への讃嘆

「久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離れ」について、毎田は、仮門を出て真門に入った「時」とは親鸞の上では、「法然の門に入ったとき」[100]と見ている。そして、今日に到るまで「久しく」「永く」といわれるような、時間経過がそこにあり、それは遙かなる思い出である比叡山の修行時代を回顧したものだという。そして、今それを「出でて」「離れ」て、という親鸞は、「逆にそれを直前のことと味はれたに違いない」[101]と述べる。

今も尚その道徳的・自力的な妄執に捉はれている自己を見出さ

れたからこそ、却って遠く離れといははれたのである。即ち最も遠いものは最も近いものである、最も近いものは却って最も遠いものである。かの叡山を離れて法然の門に入りしことを、まざ〳〵と目前のこととして感じられたのである。久しく、永きが故に、却って余りにも近いことなのである。だから仮門を離れるのも（離れてあることも）現在のことなのであらう。「久しく」「永く」を現在に到る時間的経過という所以であらう。[102]

毎田は、真門への回入は現在完了のことであり、願海に入った今も妄執にとらわれる自己を見出すのであると述べる。難思往生の「心を発しき」についても、親鸞の生涯に当てはめればそれは法然門下に入った時のことだが、同時に、それを思い出す「今」の出来事でもあると解釈する。

この回入・発心は現在完了としての現在のことである。本願の嘉号を己が善根とするの根性の失せない現在の自己が見られている。法然の門に入りし時の己が姿を、今眼前にまざ〳〵と見るのである。現在完了といふ所以である。「難思往生」は、今の心である。[103]

と、「難思往生の心」についても、本願念仏を己が善根とする根性が失せない、「今」の自己への気づきが同時にあるのだという。毎田は二十願を、継続して自力の執心に気づかせる契機としても捉えるのである。

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれ頂戴するなり。[104]

という親鸞の説示を受けて、毎田は次のように述べる。

- 「願海」は、何よりも十八願であらう。しかし三願転入を思えば、十九、二十と既に如来の摂取のうちにあったのである。あるいは又広く四十八願に展開する如来の本願である。[105]
- この方便化身土の直中で世間の生活を人間的にそのままに行ぜられながら、仏願に帰し、仏恩を思ふこと切であるといはれている。[106]

願海は根本的には十八願であるが、その願海は十九願・二十願がはたらき続ける世界であると毎田は見たのである。毎田にとっては、十九願・二十願は自己に遥か昔からはたらきかけ続けていたものであり、これらの方便二願によって願海に転入せしめられたととらえている。一方で、毎田の上では、願海転入後は、すでに救済されているとしても、要門・真門は現在完了の出来事と捉えられている。

それは過去のことでもあり、今目前に確かめるべきこととも捉えている。今も自力的な妄執に捉われている自己に気づかせ、そのたびに、また新たに、罪悪深重の自己を摂取する如来の本願を仰ぐ契機ともなっているのである。仏の摂取不捨のはたらきが生き生きと感じられる契機が十九願・二十願のはたらきと見られているのである。世間の生活をしながら念々に仏願に帰し、仏恩を思うのが念仏の生活であると毎田はおさえる。毎田においては、願海としての十八願、十九願、二十願が、現実の上に動的にはたらき続けていくと捉えられているのである。

二―七　毎田の「三願転入」観のまとめ

本章の最後に、毎田の「三願転入」観を概観して特徴を考察したい。[107]

毎田は、如来が衆生を悲しみ、方便として施設したのが要門、真門と捉える。

一般的に「権用」の語を用いて仏の悲願が説明される内容を、毎田は「慈悲・本願・方便」の枠組みを用いて慈悲から展開するのが方便だと捉えていた。また、逆対応の論理を用いて、方便が衆生の知性に応ずると捉えたのである。方便の根底には慈悲があると見たのだ。

一般的に、十九願・二十願・十八願の三願転入は、階梯の構造として把握される。毎田は、人間の心理や思考構造を分析しながら、なぜ方便が必要なのかを把握しようとしていた。毎田は、「三願転入」を、凡夫をして願海に転入せしめる方便の構造を、自己の体験上に述べられた文と受け止めている。

伝統的な理解では、「三願転入」は、願海に入った親鸞が、過去を振り返って自覚した、三段階の歴程としてとらえられる。十九願・二十願は「暫用」、「還廃」するものであり、乗り越えられるべきものと示される。あくまでも直線的な歴程としてのおさえである。毎田においても、「三願転入」は、やはり三段階の歴程として捉えられていたが、同時に現在完了の出来事として捉えられていた。それは乗り超えられるべきものでありつつも、「今も尚その道徳的・自力的な妄執に捉われている自己を見出」[108]す、反省の契機としての第十九願、「本願の嘉号を己が善根とする根性失せない現在の自己」が見られる契機としての第二十願としても受け止められていた。願海に入った後は、方便の願はあくまで方便であるとは知っている。しかし、それに捉われていた自力根性まで治るわけではないと毎田は見たのである。ただ、凡夫である毎田が、方便の願を他者に勧めるわけではない。

これらの二願は自己の執心を痛む契機となりはたらき続ける。だからこそ、日々新たに懺悔が続いていくと毎田は捉えた。願海の中には常に第十九願、第二十願がはたらき続けている。この現実に生き生きと如来の願がはたらいていると毎田は捉えたのである。

毎田がこのような第十九願・二十願理解をしたのは、『教行信証』

の構造理解と関係しているのであろう。

毎田は、如来の還相回向によって真仏土・化身土が同時に展開すると捉える。この二つの仏土のダイナミックなはたらきによって、懺悔に導かれ、自分の現実に気づくことができたという理解がある。また、遥か過去から十八願が十九願、二十願にまで展開し私を育ててくれたというおさえがある。毎田の上においては、化身土の恩徳というのは、願海転入後に過去を振り返ってなされるだけのものではなく、いよいよその恩を感得していくものとおさえられている。真仏土・化身土と展開しはたらく如来の摂化の中にある自己であるという受け止めの上に、顕れる恩徳理解であると考える。

結論

本論では、毎田周一の「三願転入」観を中心に「化身土巻」理解を考察した。

一章では、「三願転入」の概要と毎田について確認した。毎田は、『教行信証』の構造理解を、「証巻」「還相回向釈」を中心に二分すると理解していた。そして、還相回向から真仏土、化身土が展開すると理解した。真仏土を仏の智慧に転換した現実世界とみていく。しかし、そのように受け止められない衆生に応じるために、化身土としても仏土が展開すると考えたのである。

二章で、毎田の「化身土巻」理解と「三願転入」観について考察した。人間の心理や思考構造を分析しながら、なぜ方便が必要なのかを把握しようとしていた。毎田は、現実を仏がはたらく世界と見た。智慧から見つめれば現実も仏のはたらきの中であり、智慧に転換されれば真仏土と考えた。しかし、真仏土を領解できない衆生のために、如来の慈悲は十九願、二十願となって展開し、現実を生きる衆生に刻々とはたらき続ける。十九願は、対象論理的に世界を見る衆生の道徳心に応じて、道徳的な諸行を行わせ、自力の根性を掃蕩するために如来が施設した法門と捉えられた。二十願は、念仏に執着する心に気づかせ、その執着から手を離させ、他力の念仏に導くための法門と捉えられた。

毎田において、「三願転入」は、三段階の歴程として一先ずは捉えられていた。しかし、毎田においては、願海に入ってもなお、十九願、二十願を共に自力の執心を知らせる契機と捉えられていた。願海に入れば、自己を超えた如来の慈悲に包まれていたことを知る。その懺悔の境地を毎田は自由なものと捉える。自力の執心を痛み、反省する契機として、自己を現実の世界において育て続けた悲願という意味も、十九願・二十願の上に見出されているのである。毎田の理解では、三願は直線的な発展段階のような見方をされつつ、同時に、三願のはたらきが継続して自己にはたらいているものとしても捉えられているのである。

こうした自由な解釈は、毎田が東西本願寺の伝統に属さず、伝統的な『教行信証』の構成理解の枠組みや、暫用還廃・簡非・権用という枠組みをあまり重視しなかったから見出されたものだと考える。

近年、「化身土巻」の意義についての理解に対する問題提起がなされており、毎田の「化身土巻」理解、「三願転入」理解は「化身土巻」に関する研究に新たな視点を与える可能性がある。[109]

ただ一方で、毎田の理解には疑問を感じる部分もある。例えば毎田は願海に入った後の念仏者は無我の世界の風光を見、この世のありのままを光明無量・寿命無量と拝むと述べている。[110]「境地的」に救済の姿が描かれるのである。これは一体どのような境地なのか理解することは困難である。また、すべての人がこのような境地に至れるだろうか。無我の境地を示すこと自体が、聖道門的難行に陥ってしまう危険性を孕むように思う。この点は毎田の浄土理解、往生理解と関連していると考える。毎田の浄土理解、往生理解についてより精緻に解明していくことは今後の課題である。

毎田の利他の受け止めについて知るためには、氏の還相回向の理解についても考察しなければならないであろう。毎田の還相回向理解についても今後研究する必要がある。

また、毎田の諸説が充全に親鸞の「化身土巻」理解を示しているものであるかどうかについても、今後検討する必要があると考える。

◎引用に関して、漢字の旧字体は適宜新字体に改めた。原漢文のものは引用者が適宜書き下した。なお、毎田周一の著作に関しては、各書籍名（論文名）の後に初出年を（　）で示す。

【基本文献】

『浄土真宗聖典全書』浄土真宗本願寺派総合研究所編、本願寺出版社、二〇一一―二〇一六年→『浄真全』

『浄土真宗聖典（註釈版第二版）』浄土真宗本願寺派総合研究所編、本願寺出版社、一九八八年→『註釈版第二版』

註

① 例えば殿内恒は、「「利他」の語についての明確な位置づけが示されてこなかった向きがあると思われる」と述べている。殿内恒「「利他真実」についての一考察―法然・隆寛・親鸞の説示を通して」（『真宗学』第九九・一〇〇合併号）、四三七頁。

② 例えば、井上尚実「現生正定聚と浄土の慈悲㈢―「真実証」としての『歎異抄』第四章」（『親鸞教学』一二〇、二〇二五年）、玉木興慈「浄土真宗の念仏相続―獲信者の利他」（『龍谷大学真宗学一〇〇年史』、二〇二四年）、名和達宣「真宗教学における「利他」再考」（『教化研究』一六八号、二〇二二年）、本多正弥「利他教化地の益」について」（『眞宗研究』第六五輯、二〇二一年）などが。

③ 石田充之「親鸞教学のもつ菩薩道的理念の構造」（『眞宗研究』八輯）、四頁。

④ 矢田了章『親鸞の人間論―その教理史的研究』（永田文昌堂、二〇一四年）、三七一―三七七頁。

⑤ 武田龍精「親鸞に於ける「菩薩」の概念」（日本仏教学会編『菩薩観』平楽寺書店、一九八六年）、三七三―三七五頁。

⑥ 例えば、日本仏教学会編『日本仏教学会年報』第七二号（二〇〇六年）では、「慈悲」について特集されており、多くの論文で本願力回向と慈悲・利他の関係について言及されている。

⑦ 『浄真全』二、九頁。

⑧ 村上速水「他力廻向義の成立について」（同『親鸞教義の研究』、永田文昌堂、一九六八年）一二五―一九四頁。

⑨ 毎田の著作では、「化身土文類」ではなく「化身土巻」と示されることが多い。本論では毎田を中心に扱うため、毎田の表記に合わ

せて「化身土巻」の語句を使用する。

⑩ そもそも、「化身土巻」は浄土真実の巻とされる前五巻に対する巻と位置付ける理解が中心である。これまで伝統的な親鸞研究においては、「化身土巻」は「簡非」の巻と捉えられてきた。そのため、前五巻の内容に比べてあまり重視されない傾向があった指摘されている（嵩満也「親鸞における「浄土真実」と「浄土方便」の構想」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年）、二九六頁など）。こうしたことも、「化身土巻」と利他との関わりについての研究が少ない一因であろう。

⑪ 『浄真全』二、一八〇頁。

⑫ 同前、一八〇頁。

⑬ 加来雄之「如来の智慧のなかに生きる意味―還相回向と仏身仏土」（ケネス・タナカ編『智慧の潮』、武蔵野大学出版局、二〇一七年）、三〇一頁。

⑭ 『浄真全』二、一九八頁。

⑮ 親鸞は仮門を要門ともいう。要門とは十九願を指し、『観経』修諸功徳の定善・散善の自力の修善をいう。定散の善は親鸞の上においては、釈尊が衆生を真実に誘引するために説かれた方便の門とされた。親鸞の上で、要門・仮門は第十九願「仮令の誓願」に基づいた阿弥陀如来の悲願であるとおさえられている。『浄真全』二、六三七頁など参照。

⑯ 『浄真全』二、二一〇頁。

⑰ 親鸞の上では真門とは第二十願の法門のことをいう。親鸞の著作では、真門は二十願「果遂の誓い」に基づいた阿弥陀如来の悲願であるとおさえられている。『阿弥陀経』の表向きに説かれた教えに基づく自力の念仏によって浄土に往生しようとする法門のことである。『浄真全』二、五九一―五九二頁など参照。

⑱ 嵩前掲、二九八頁。

⑲ 毎田周一「教行信証六軸」（一九六六年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、八〇〇頁。

⑳ 毎田周一『無条件の救済』（一九五七年）（中山書房仏書林、一九九七年）、二一〇頁。毎田は、「「化より真へ」といふところに、如来の大悲がある。化土あるところにこそ、如来広大の恩徳のその「広大」なる所以のものがある」と述べている。毎田前掲『無条件の救済』、二一〇頁。

㉑ 先行研究によると、智暹（一七〇二―一七六八）の『教行信証文類樹心録』以降、『教行信証』の構成が、真実五巻、方便一巻という見方を中心として理解されてきた（青柳英司「『教行信証』の構成について」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』創刊号、二〇一八年）、一三一―一三二頁。井上円「「教行信証」構造論序説」（『真宗研究』第三六輯、一九九二年）、九一―九四頁）。だが、真実五巻、方便一巻という見方は、親鸞の主意と必ずしも一致するものではなく、この見解により他の五巻に比較して、あまり読まれない傾向を生みだしたきらいもあるという指摘がある（井上前掲「「教行信証」構造論序説」、九七頁）。

㉒ 毎田についての研究はほとんどないので、毎田のライフヒストリーについて概観しておくことは重要である。しかし、紙幅の関係で本論に毎田の詳細なライフヒストリーについては書けなかった。そのため毎田の生涯についてここで少し詳しく紹介したい。以下の内容は、マイケル・コンウェイ「毎田周一の教育論とその背景についての考察―親鸞思想の影響を中心に」（『教育思想・教授法研究年報』第六号、二〇二二年）・田中健一『古典生命の再表現―毎田周一先生の遺されたもの』（三修社、一九八五年）を参考にまとめた。また、『毎田周一全集』別巻の略年譜や、同全集の記述も参照した。

毎田周一は、一九〇六年（明治三九年）に、毎田周治朗と毎田緑の長男として金沢市内で生まれた。両親は、共に教育者であった。

毎田は、一九一九年に石川県立金沢第一中学校に入学した。一九二三年、第四高等学校の理科に入学する。第四高等学校二年生のと

きに金沢市公会堂で暁烏敏の三夜連続の『大無量寿経』「歎仏偈」に関する講話を聞き、大きな衝撃を受けた。そのときのことを毎田は「私は既にその時先生によって殺されてしまった…中略…先生の広大な胸の中へ完全に摂取せられてしまった（『毎田周一全集』第一一巻、二七頁）」と述べており、人生が一八〇度転換してしまうような経験だったという（同前、六六頁）。

暁烏の講話を聴いたことで、氏の学問の関心は理科から哲学へと移る。西田幾多郎の教えを受けるために京都帝国大学の哲学科に進んだ。毎田は大学時代、哲学を学びつつ、仏教を学んだ。その際、和辻哲郎（一八八九―一九六〇）や宇井伯寿（一八八二―一九六三）の書物に学んだという（『毎田周一全集』第二巻、三八頁（執筆年：一九四四年）。『毎田周一全集』第一〇巻、六八〇頁）。二年生のときに、毎田は曹洞宗での出家を思い立ち、指導教官の西田に相談した。西田にその際「急ぐといふことには、必ず謬りが含まれてゐるよ（『毎田周一全集』第一一巻、四三頁）」と諫められ、妙心寺の久松真一（一八八九―一九八〇）に紹介された（『西田幾多郎全集』（新版）第二〇巻、岩波書店、二〇〇六年、二四三頁）。結局毎田は出家することはなかった。一度、学問を放棄しようとしたが、卒業年次の九月に京都へ戻り、一九二九年に大学を卒業した。

学問の道に進まなかった毎田は、石川に戻り、それまで学んだことをまとめる『哲学概説』を著した。執筆していた間、祖母と母が続けて肺炎でなくなり、そして『哲学概説』を完成した直後、親友の八百清顕が東尋坊で自殺した（『毎田周一全集』第一一巻、六九頁）。

一九三〇年二月に、毎田は幹部候補生として、第九師団歩兵第七連隊に入隊したが、右足の跟骨骨膜炎により、二ヶ月足らずで除隊となった。

同年の四月から石川県立金沢第三中学校の教諭となる。その後毎田は、七年間、中学校で教師として生徒の指導に当たりつつ、仏教を学んだ。時折、論文を雑誌『石川教育』に発表している。毎田は、一九三六年四月に高等学校高等科哲学概説高等学校教員の免許を取得し、一九三七年五月に長野県師範学校の教諭に転任する。

毎田は、五年半、長野県の師範学校に勤めた。コンウェイの先行研究によれば、長野県師範学校教諭時代に「培った関係が基礎となって、戦後に長野県の教育界に影響を及ぼすことになった。戦前に毎田のもとで学んだ学生は、戦後に県の教育界を率いる存在となり、毎田を迎えての研修会や講演会を多く催し、また『信濃教育』への寄稿を促した（マイケル・コンウェイ「前掲論文」、二〇二二年、三頁）」という。

一九四二年九月に毎田は、石川県女子師範学校の教諭となり、石川県立第二高等女学校教諭および石川県師範学校付属国民学校の主事をも兼任することとなった。翌年、石川県師範学校の教授に任命された。

一九四六年一月に、毎田は石川県師範学校の教授職を辞して、家族を石川に置いて、長野に移り住んだ。長野で、元教え子達に支えられながら、求道と伝道の生活を始めた。毎田は、蚕を養育する部屋の一角に茣蓙を敷き、その上で暮らすこととなった。同年、長野県豊野町に「信州真正仏教学院」という学仏道場を創設し、ここを拠点に長野県を中心に全国を仏教伝道のため巡回した。生活は講演活動と支援者の喜捨によって成り立っていた。一九四七年一月より『真』という雑誌を刊行し、その購読料も収入源となった。毎田は、このような講演活動と著述活動を二一年続けた。一九四七年に『雑阿含無常経讃仰』が発刊された。鈴木大拙や柳宗悦も同書を絶賛したという（田中健一『古典生命の再表現―毎田周一先生の遺されたもの』、三修社、一九八五年、六一〇頁）。これ以降毎年多くの著作を刊行している。支援者からの寄付で、一九五二年に長野市内に、「海雲洞」という、住居と講堂のある施設を建てることが出来た。同年、暁烏敏主宰の雑誌『広大会』が発刊され、編集を委任される。

一九五四年には『独立人』という雑誌を創刊し主宰した。一九五五年には『大雪山』という仏教雑誌を刊行した。一九六〇年に上田市に第二伝道拠点「学貧寮」を創設した。

最後の著作『釈尊にまのあたり』の出版を目前に、一九六七年二月急逝した。享年六〇歳。

長野で過ごした二一年間において、毎田は数多くの人々とともに経典や親鸞、道元などの書物を講読した。紀野一義が毎田を評して「倦まずたゆまず仏法を説きつづけ、書きつづけた。その記録はすさまじい量にのぼった（紀野一義『生きるのが下手な人へ』七九頁）」と記すように、膨大な量の書物を著している。主な著作を年代順にあげると次の通りである。

『永遠に女性なるもの』（ゲーテ研究）、一九四九年。↓『生命の讃歌』、一九五〇年。↓『大乗空の実践』（聖徳太子研究）、一九五三年。↓『無条件の救済』（教行信証の研究）一九五七年。↓『親鸞の絶唱』（讃阿弥陀仏偈和讃）、一九五九年。↓『歎異抄』（口語訳と解説）、一九六〇年。↓『大無量寿経研究』（口語訳と解説）、一九六一年。↓『涼風を求めて』（涅槃経の探求）、一九六二年。↓『澄む月のひかりに』（スッタ・ニパータの訳詩）、一九六四年。↓『正法眼蔵新抄』、一九六四年。↓『簡素論』、一九六五年。↓『雑草賦』、一九六六年。↓『一真海』、一九六六年。↓『教行信証』（坂東本訓読）、一九六六年。↓『釈尊にまのあたり』（スッタ・ニパータの解説）、一九六七年。↓『毎田周一全集』全一三巻、一九七〇―一九七一年。↓『毎田周一撰集』全一七巻、一九七〇―一九九二年。

㉓ 本論では紙幅の関係で毎田の生涯について述べることはできない。毎田の生涯について学術的にまとめられたものは、マイケル・コンウェイ「毎田周一の教育論とその背景についての考察―親鸞思想の影響を中心に」（『教育思想・教授法研究年報』第六号、二〇二二年）や田中健一「古典生命の再表現―毎田周一先生の遺されたもの」（三修社、一九八五年）がある。

㉔ 田中健一は、毎田について次のように述べている。「先生は生前、在野の求道者・探究者の生活に徹せられ、宗門とも学会とも全く無縁であられた」。田中健一「毎田周一師のこと」（徳永文一編『毎田周一―君気持ちを大きくもとう』（トランスビュー、二〇一二年））一五五―一五七頁。

㉕ マイケル・コンウェイ「毎田周一の教育論とその背景についての考察―親鸞思想の影響を中心に」（『教育思想・教授法研究年報』第六号、二〇二二年）、一頁。

㉖ 田中健一『古典生命の再表現―毎田周一先生の遺されたもの』（三修社、一九八五年）、六〇九頁。

㉗ コンウェイ前掲「毎田周一の教育論とその背景についての考察―親鸞思想の影響を中心に」、六頁。

㉘ 毎田周一「感傷は宗教か」（一九六六年）（『全集』第九巻、一九七〇年）、一三四頁。

㉙ 毎田の批判は他人に向かうことも多く、仏教思想の先達への厳しい批判が見られる。例えば宮本正尊、梅原真隆、曽我量深、金子大栄、和辻哲郎、鈴木大拙の名前を挙げ、学者的態度のうちに現実傍観的な迂遠さがあると批判している。清水富雄『顔―主体的全体の世界』（南窓社、一九八一年）、一八〇頁。

㉚ 小坂国継『西田哲学を読むⅠ「場所的論理と宗教的世界観」』（大東出版社、二〇〇八年）、一六頁。

㉛ 例えば、毎田は信仰と学問について次のように述べている。「極重悪人の自覚に於いて、彼の救済者として、そこに逆対応的に現れる阿弥陀如来は、人の自覚的世界に於いてのことなるが故に、それも亦人格的・自覚的である。この如来の人格性の感得は、深き自覚のことである。まさしく極重悪人の自覚という人類最深の自覚に於いてのみ、しかも弁証法的に、逆対応的に、感得されるのである。かかる逆対応的な人格的存在の感得は、対象論理的な見方のみを事

とする知識人にとっては、不可能に近い。……最も深い自覚に触れ、そこで逆対応的に如来の人格に値遇することは、愚夫・愚婦のよくするところである。一文不知の凡夫のことである。宗教的救済が学問のことではないことは、よくここに現れている」。毎田周一「阿弥陀如来の人格性」（一九六四年）（『全集』第六巻、一九七〇年）、六八四頁。

㉜ 毎田は、『教行信証』を解釈した書『無条件の救済』の冒頭に、次のように述べている。「どこまでも聖人の念仏の教へを学んでゆかうとしたのでありますが、そこに自らにして私の独自の領受の仕方のあることを如何ともすることができませんでした。……此の研究は、私の「小賢しい」「哲学的解剖」以外の何ものでありませうか。しかしこれは私の免れ難い薫習といふか、因縁であります。私は一方に於いて京大在学中西田幾多郎博士に学びました。……私は暁烏先生からまさしく念仏の六字を打込まれました。これを私は平常底の三文字を以て領受したのであります。このやうな『教行信証』の解釈あるいは味ひ方が、果して正鵠を得たものかどうか。ひとへに読者の批判と叱責と教示を請ふところであります」。毎田前掲『無条件の救済』（一九五六年）、二頁。

㉝ 清水前掲『顔―主体的全体の世界』、一八一頁。

㉞ 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、一八一頁。

㉟ 毎田周一『口語訳歎異抄』（一九五九年）（毎田周一撰集刊行会、一九九六年）、一一七頁。

㊱ 村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂、一九八七年）、二〇二―二〇四頁。

㊲ 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、八四頁。

㊳ 小妻典文「懺悔の諸相―毎田周一師の場合」（『同朋仏教』二七号、一九九二年）、八三頁。

㊴ 同前、八三―八五頁。

㊵ 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二〇八頁。

㊶ 内藤知康「「方便化身土文類」の意義」（『真宗学』第九一・九二合併号、一九九五年）、二七九頁。

㊷ 青柳前掲「『教行信証』の構成について」、一三一頁。

㊸ この構成理解が多く受け入れられていった背景に関しては本論で述べる余裕はないが、青柳氏の前掲論文に詳しい。青柳前掲「『教行信証』の構成について」、一三〇―一三二頁。

㊹ 毎田前掲「教行信証六軸」、八〇〇頁。

㊺『浄真全』二、一三七頁。

㊻ 毎田前掲「教行信証六軸」、八〇〇頁。

㊼ 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二〇二頁。

㊽ 同前、二〇一頁。

㊾ 毎田前掲「教行信証六軸」、八〇〇頁。

㊿『教行信証』を往相回向と還相回向に配当する構造理解は毎田にのみ見られるものではない。『相伝義書』の「深解科文」に「証巻」の前半までを往相回向に、それ以後を還相回向に配当する科文がみられる。これは伝統的に「往還科」と呼ばれる。ただし、この理解は、『相伝義書』以降の教学ではほとんど伝承されなかったという指摘がある（青柳前掲「『教行信証』の構成について」、一三〇―一三一頁）。ただ、毎田の著作に『相伝義書』の書名は見えず、毎田が相伝義書を読んでいたとは想定しにくい。毎田の上に「往還科」に通じる『教行信証』理解がみられることは注目すべきことである。

(51)『浄真全』二、一三三頁。

(52) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、一九〇頁。

(53) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、一八八頁。

(54) 同前、一八八―一八九頁。

(55) 同前、一八九頁。

(56) 毎田周一「逆対応―真実証への領解」（一九六四年）（『全集』四巻、一九七〇年）、七〇二頁。

(57) 本章の内容は、松山智道「三願転入の構造と意義」（『眞宗研究』

第三四輯、一九九〇年）を参考にした。

58 『浄真全』二、二一〇頁。

59 以下の資料を参考にしながら、意訳をした。教学研究所編『解読教行信証』下巻（東本願寺出版、二〇二一年）。藤田正勝『親鸞』（法蔵館、二〇二一年）。浄土真宗本願寺派総合研究所『顕浄土真実教行証文類　下（文庫版）』（本願寺出版、二〇一一年）。

60 先行研究（藤田正勝『親鸞』（法蔵館、二〇二一年）、二二一頁）でも指摘されているが、この文の最初に親鸞は自分の名乗りをあげていることからも、筆者は、これは親鸞が経てきた求道の過程を示していると考える。

61 毎田周一「阿弥陀如来の人格性」（一九六四年）（『全集』第六巻、一九七〇年）、六八九頁。

62 喜多源典『死して生きる哲学―西田哲学における他者・身体・超越』（晃洋書房、二〇二五年）、一一三頁。

63 毎田前掲「阿弥陀如来の人格性」、六九二頁。

64 同前、六九二頁。

65 同前、六一〇頁。

66 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二〇三頁。

67 毎田周一「化身土の巻」（一九六六年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七八五頁。

68 同前、七八五頁。

69 毎田周一『歎異抄―口語訳』（一九五八年）（海雲洞文庫、一九七五年）、八八頁。

70 毎田前掲「教行信証六軸」、八〇〇頁。

71 同前、七八七頁。

72 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二一〇頁。

73 毎田周一「現実の分析」（『全集』第四巻、一九七〇年）、七九一頁。

74 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二〇六頁。

75 同前、二三二頁。

76 毎田前掲「逆対応―真実証への領解」、七〇二頁。

77 毎田周一「現実の把握―化身土への領解（一）」（一九六四年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七一〇頁。

78 『浄真全』二、一八三頁。

79 毎田前掲「現実の把握―化身土への領解（一）」、七一一頁。

80 『浄真全』二、一八七頁。

81 毎田前掲「現実の把握―化身土への領解（一）」、七一一頁。

82 同前、七一一頁。

83 毎田周一「現実の把握―化身土への領解（二）」（一九六四年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七一二頁。

84 同前、七一三―七一四頁。

85 毎田周一「現実の把握―化身土への領解（三）」（一九六四年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七一五。

86 『浄真全』二、二〇九―二一〇頁。

87 毎田周一「現実の把握―化身土への領解（三）」（一九六四年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七一五頁。

88 『浄真全』二、二〇〇頁。

89 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二五九頁。

90 『浄真全』二、二〇〇頁。

91 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二五九頁。

92 『浄真全』二、二〇〇頁。

93 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二五九頁。

94 同前、二六七頁。

95 同前、二六七頁。

96 同前、二六七頁。

97 同前、二七二頁。

98 同前、二七二頁。

99 毎田は私たちの救いは「無我」の自覚であるという。そのことを

毎田は次のように言う。「私達の救いは、私達の「無我」である。この自我の抹殺は何によって可能であるか。超越的人格によってのみ可能である。私達の全人格が、そこへ包摂され、完全に溶け入る所のそれによる。これを内在的超越の人格、如来という。……此のやうな内在的超越的世界が、浄土といはれる。それの荘厳が種々に説かれている。例えば天親菩薩の浄土論に於ける二十九種の荘厳の如き。これは何れも浄土に於ける私達の「絶対自由の象徴」である。浄土の荘厳とは、自由の象徴以外の何ものでもない」（毎田前掲『無条件の救済』、二〇三頁）。如来と対するというのは、毎田にとっては、自己には何ら浄土に往生するための素質も、能力もないと知らされたところに跪くとき、そこに如来が見えないけれども、その我を倦くことなく照らしてくれている如来の教言を聞き、それを感じることであった。私達の煩悩をものともせず照らしつつけているのが大悲である。その自覚を場所的に表現したのが浄土である。自我が粉砕されるところにすでに働いていた念仏に気づく。そしてそれに委せる。その生き方が十八願に入ったものの姿であったと捉えている。そいして、次のように述べている。「私たちが如来に対するとは、私達を背後から包むものに対するのである。これを逆対応といふ。見れども見えず、しかも私達を背後から包む。これを内感するのである。この消息は源信僧都の語によって明らかとなる。曰く「煩悩、眼を障へて見たてまつる能はずと雖も、大悲、倦きことなくして、常に我が身を照らしたまふ」と。この内感が逆対応である。「見たてまつる能はず」とは、それと相対的に対立することが出来ないといふこと、それに対するとき私達は「消される」といふことである。その中へ消滅してゆくことによってのみ、換言すればその前に跪くことによってのみ、対することが出来るのである。跪くといふことは眼を上げて見ることではなく、深く自らの奥に内感することである。「我が身を照らしたまふ」とは、紛ふ方なき源信僧都の実感であったのである。このようにして見ることのできないものとして、そして却って私達を包んであらしめているものとして、そこに「逆対応」の意義がある」（毎田前掲『口語訳歎異抄』、一一八―一一九頁）。

(100) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二七一頁。

(101) 同前、二七一頁。

(102) 同前、二七一頁。

(103) 同前、二七二頁。

(104) 『浄真全』二、二一〇頁。

(105) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二七四頁。

(106) 毎田周一「化身土の巻」（一九六六年）（『全集』第四巻、一九七〇年）、七八七頁。

(107) 紙幅の関係上本文に示すことが出来なかったが、毎田にも、伝統的な受け止めに近い部分が多くみられる。伝統的な立場からなされる親鸞研究においては、真門・要門を「暫用還廃」「簡非」「権用」の枠組みで捉えていた。毎田はこうした言葉は使わないものの、方便はあくまでも真理に至るためのものであり、方便に取り付いてはならないと注意していた。これは方便は長く用いてはならないという意味で、「簡非」あるいは、「暫用還廃」と近しい意義をもつといえよう。

(108) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二七一頁。

(109) 伝統的な立場からなされる親鸞研究においては『教行信証』の方便の意義が「暫用還廃」「簡非」「権用」という枠組みのもとで考えられてきた。近年、以上のような枠組みのもとで「化身土巻」・方便を理解すること自体を再検討する必要があるという問題提起がなされている。例えば、加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義」（『真宗研究』第五六号、二〇一二年）、四五頁、嵩前掲「親鸞における「浄土真実」と「浄土方便」の構想」、一九八頁など。

(110) 毎田前掲『無条件の救済』（一九五七年）、二七三頁。

参考文献

【書籍】

喜多源典『死して生きる哲学―西田哲学における他者・身体・超越』（晃洋書房、二〇二五年）。

小坂国継『西田幾多郎の哲学　物の真実に行く道』（岩波書店、二〇二二年）。

教学研究所編『解読教行信証』下巻（東本願寺出版、二〇二二年）。

藤田正勝『親鸞』（法蔵館、二〇二一年）。

紀野一義『生きるのが下手な人へ』（文響社、二〇二〇年）。

林智康『浄土和讃―信を勧め疑いを誡める』（探究社、二〇一三年）。

徳永文一編『毎田周一―君　気持ちを大きくもとう』（トランスビュー、二〇一二年）。

浄土真宗本願寺派総合研究所『顕浄土真実教行証文類（文庫版）』下巻（本願寺出版、二〇一一年）。

小坂国継『西田哲学を読む㈠―場所的論理と宗教的世界観』（大東出版社、二〇〇八年）。

毎田周一『無条件の救済―教行信証の研究』（中山書房仏書林、一九九七年、新装初版）。

村上速水『教行信証を学ぶ―親鸞教義の基本構造』（永田文昌堂、一九九六年）。

毎田周一『口語訳　歎異抄』（毎田周一選集刊行会、一九九一年）。

毎田周一『救われざるなし』（『毎田周一選集』第一五輯）（毎田周一選集刊行会、一九九〇年）。

村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂、一九八七年）。

田中健一『古典生命の再表現―毎田周一先生の遺されたもの』（三修社、一九八五年）。

桐溪順忍『教行信証に聞く』下巻（教育新潮社、一九七〇年）。

毎田周一『毎田周一全集』第九巻（毎田周一全集刊行会、一九七〇年）。

毎田周一『毎田周一全集』第七巻（毎田周一全集刊行会、一九七〇年）。

毎田周一『毎田周一全集』第六巻（毎田周一全集刊行会、一九七〇年）。

毎田周一『毎田周一全集』第四巻（毎田周一全集刊行会、一九七〇年）。

普賢大円『真宗概論』（百華苑、一九五〇年）。

杉紫朗『親鸞聖人の方便論』（山喜房仏書林、一九三五年）。

【論文】

拙論「毎田周一の懺悔思想―その浄土理解との関連を中心に」（『真宗学』第一五一号、二〇二五年）。

拙論「毎田周一の浄土観」（『宗教研究』九七巻別冊、二〇二四年）。

杉岡孝紀「『教行証文類』「化身土文類」末の意義」（『龍谷大学世界仏教文化研究論叢』第六一号、二〇二三年）。

マイケル・コンウェイ「毎田周一の教育論とその背景についての考察―親鸞思想の影響を中心に」（『教育思想・教授法研究年報』第六号、二〇二二年）。

青柳英司「『教行信証』の構成について」（『近現代『教行信証』研究プロジェクト』創刊号、二〇一八年）。

加来雄之「如来の智慧のなかに生きる意味―還相回向と仏身仏土」（ケネス・タナカ編『智慧の潮』武蔵野大学出版局、二〇一七年）。

加来雄之「入願海―方便化身土を開顕する意義」（『眞宗研究』第五六輯、二〇一二年）。

嵩満也「親鸞における「浄土真実」と「浄土方便」の構想」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年）。

内藤知康「「方便化身土文類」の意義」（『真宗学』第九一・九二合併号、一九九五年）。

小妻典文「懺悔の諸相―毎田周一師の場合」（『同朋仏教』第二七号、

一九九二年）。
井上円「『教行信証』構造論序説」（『眞宗研究』第三六輯、一九九二年）。
小妻典文「「直観」の内実―毎田周一師によって」（『高田学報』第八〇輯、一九九一年）。
清水富雄「毎田周一の全体観」（『顔 主体的全体の世界』南窓社、一九八一年）。
森信三「毎田周一氏の急逝を惜しんで」（『信濃教育』第九七三号、一九六七年）。